

El concepto de cultura es el resultado de una dinámica de interrelaciones entre los seres humanos y el mundo en el que se desenvuelven; una concepción de la cultura que tiene por base una idea del hombre como un ser abierto al mundo, como un ser que trae cosas a la existencia --de acuerdo con la idea heideggeriana--, productor de sentido y ontocreador. Esta idea es, por supuesto, fundamental para nuestro propósito de entender la educación como proceso antropogénico.

Peter Berger y Thomas Luckmann¹ han aportado elementos muy importantes en el esfuerzo teórico por reconocer este estado abierto de los seres humanos. Ellos explican que la especie humana, a diferencia de los otros animales, no tiene un ambiente específico, no cuenta con un hábitar y un equipo biológico naturalmente dados y relativamente constantes para todas las generaciones de individuos.

Lo incompleto, la falta de especialización biológica de los seres humanos, constituye al mismo tiempo una desventaja y una ventaja; mientras que por un lado los hace incapaces de sobrevivir auxiliados de su puro equipo biológico, por el otro constituye una base de enorme plasticidad para conseguir la sobrevivencia en ambientes muy diferentes.

El organismo humano carece de los medios biológicos necesarios para proporcionar estabilidad al comportamiento humano. Si la existencia humana volviera a quedar librada a los solos recursos de su organismo, sería una existencia en una especie de caos [...]. La existencia humana se desarrolla empíricamente en un contexto de orden, dirección y estabilidad. Cabe pues preguntarse ¿de dónde

¹ Pedro Moura, *El hombre abierto*, Madrid, Tróika, 1996.
² Carlos Fuentes, "Por lo apacible", *El Norte*, Monterrey, N.L., 15 de enero de 2007.
³ *Ibidem*.

Planteamientos teórico-metodológicos

Los conceptos de cultura e ideología

Partimos de la idea de que la cultura es el resultado de una dinámica de interrelaciones entre los seres humanos y el mundo en el que se desenvuelven; una concepción de la cultura que tiene por base una idea del hombre como un ser abierto al mundo, como un ser que trae cosas a la existencia --de acuerdo con la idea heideggeriana--, productor de sentido y ontocreador. Esta idea es, por supuesto, fundamental para nuestro propósito de entender la educación como proceso antropogénico.

Peter Berger y Thomas Luckmann¹ han aportado elementos muy importantes en el esfuerzo teórico por reconocer este estado abierto de los seres humanos. Ellos explican que la especie humana, a diferencia de los otros animales, no tiene un ambiente específico, no cuenta con un hábitar y un equipo biológico naturalmente dados y relativamente constantes para todas las generaciones de individuos.

Lo incompleto, la falta de especialización biológica de los seres humanos, constituye al mismo tiempo una desventaja y una ventaja; mientras que por un lado los hace incapaces de sobrevivir auxiliados de su puro equipo biológico, por el otro constituye una base de enorme plasticidad para conseguir la sobrevivencia en ambientes muy diferentes.

El organismo humano carece de los medios biológicos necesarios para proporcionar estabilidad al comportamiento humano. Si la existencia humana volviera a quedar librada a los solos recursos de su organismo, sería una existencia en una especie de caos [...]. La existencia humana se desarrolla empíricamente en un contexto de orden, dirección y estabilidad. Cabe pues preguntarse ¿de dónde

Conceptos y categorías analíticas

Los conceptos de cultura e ideología

Partimos de la idea de que la cultura es el resultado de una dinámica de interrelaciones entre los seres humanos y el mundo en el que se desenvuelven; una concepción de la cultura que tiene por base una idea del hombre como un ser abierto al mundo, como un ser que trae cosas a la existencia —de acuerdo con la idea heideggeriana—, productor de sentido y ontocreador. Esta idea es, por supuesto, fundamental para nuestro propósito de entender la educación como proceso antropogénico.

Peter Berger y Thomas Luckmann¹ han aportado elementos muy importantes en el esfuerzo teórico por reconocer este estado abierto de los seres humanos. Ellos explican que la especie humana, a diferencia de los otros animales, no tiene un ambiente específico, no cuenta con un hábitat y un equipo biológico naturalmente dados y relativamente constantes para todas las generaciones de individuos.

Lo incompleto, la falta de especialización biológica de los seres humanos, constituye al mismo tiempo una desventaja y una ventaja; mientras que por un lado los hace incapaces de sobrevivir auxiliados de su puro equipo biológico, por el otro constituye una base de enorme plasticidad para conseguir la sobrevivencia en ambientes muy diferentes.

El organismo humano carece de los medios biológicos necesarios para proporcionar estabilidad al comportamiento humano. Si la existencia humana volviera a quedar librada a los solos recursos de su organismo, sería una existencia en una especie de caos [...] La existencia humana se desarrolla empíricamente en un contexto de orden, dirección y estabilidad. Cabe pues preguntarse ¿de dónde

deriva la estabilidad del orden humano que existe empíricamente? [...] En primer término, podemos señalar el hecho evidente de que todo desarrollo individual del organismo está precedido por un orden social dado; o sea, que la apertura al mundo, en tanto es intrínseca a la construcción biológica del hombre, está siempre precedida por el orden social. En segundo término [...] la apertura al mundo, intrínseca biológicamente a la existencia humana, es siempre transformada [...] por el orden social en relativa clausura al mundo. [El orden social es un producto humano], una producción humana constante, realizada por el hombre en el curso de su continua exteriorización.²

Esta producción de sí mismo a través de la cultura ha llevado a Serge Moscovici³ a pensar en dos nacimientos del hombre: uno natural y el otro cultural. Ha llevado también a reconocer en la cultura el ambiente específico de la especie humana y a afirmar que es en la cultura donde realmente se hace posible la supervivencia de la especie.

En torno a la noción de “cultura” como producción de significados, Joan-Carles Melich⁴ considera que el concepto “mundo de la vida” nos permite acentuar el carácter simbólico de los fenómenos de la cultura y de la vida social. El concepto introducido por Husserl, y retomado luego por Weber, Schütz y Habermas, pretendía —plantea Melich— “reencontrar la filosofía del viejo Heráclito. La vía del devenir, del ‘todo fluye’ [...] El mundo de la vida es un mundo simbólico, mítico y ritual.⁵

Alfred Schütz retoma la categoría husserliana del “mundo de la vida” —sostiene Melich— para destacar que el mundo de la vida cotidiana, es:

El mundo intersubjetivo que existió mucho antes de nuestro nacimiento, experimentado e interpretado por otros, nuestros predecesores, como un mundo organizado [...] toda interpretación de este mundo se basa en un acervo de experiencias anteriores de él, nuestras propias experiencias y las que nos han transmitido nuestros padres y maestros que funcionan como un esquema de referencia en la forma de conocimiento a mano.⁶

Según este autor, nuestra experiencia del mundo nos ofrece las herramientas para interpretar nuestro propio ser y el de los que nos rodean y tiene siempre lugar a través de una “mediación” que en el mundo de la vida no es teórica o artificial. El mundo de la vida cotidiana es un mundo intersubjetivo y eminentemente práctico, es la relación

“cara a cara” de la que hablan también Berger y Luckmann,⁷ y en la que cada uno participa también de la vida del otro y construye, con él, un mundo significativo para ambos. Por supuesto que esto es decisivo para hablar de la educación como acción simbólica. En la relación “cara a cara” se construyen los universos simbólicos que conforman una cultura:

La construcción significativa del mundo social es una construcción simbólica. El significado no puede reducirse a lo signico, aunque también lo englobe. Una interacción social puramente signica acaba en un “vacío existencial” insuperable, en una crisis de valores, en un relativismo axiológico.⁸

Desde este punto de vista, la educación y en general la socialización es la internalización de una visión del mundo, de unos esquemas de significado, de un universo simbólico.

La educación en el mundo de la vida es [...] una acción construida en función de formas simbólicas y decisiones axiológicas. El proceso educativo [...] es una interacción social que se edifica sobre un horizonte de significado y de sentido. Sin orden simbólico no hay historia ni instituciones sociales.⁹

Clifford Geertz¹⁰ sostiene la misma idea cuando habla de la cultura como un conjunto de “esquemas reguladores” y de control que, al objetivarse, se constituyen en orden simbólico que regula las interacciones de los individuos.

Según Melich, Habermas usa también la categoría “mundo de la vida” en un sentido muy similar, al referirse al “acervo de patrones de interpretación transmitidos culturalmente y organizados lingüísticamente”. Como un acervo de saber en el que los individuos se abastecen de interpretaciones sobre el mundo.¹¹ Los individuos se apropian y reproducen estas legitimaciones manteniendo la continuidad de las solidaridades e identidades sociales, y constituyendo así el “espacio social”.

Con base en estas ideas, Melich define la cultura como una “mediación”, como una forma de construir el mundo a partir de interpretaciones, comunicación y creación de sentido. La cultura —argumenta— es un horizonte significativo.

Por otra parte, Geertz ubica la aparición de la idea del orden social y la cultura como constelación de instituciones sociales, creencias, valores y producciones humanas, como una ruptura, como el resultado de la demolición de otra idea: la de "naturaleza humana", inmutable y uniforme, que dominó hasta la época de la Ilustración.

La idea de naturaleza humana implicaba que las costumbres, instituciones, creencias o valores no eran sino un ropaje, modos distintos de existencia de una única realidad: el Hombre (con "H" mayúscula).

Sin embargo, esta sustitución, en la que los diversos modos de la existencia constituyen la explicación última de toda realidad humana, conlleva el peligro de perder definitivamente al hombre, en una infinidad de modos de ser hombre.

...si uno descarta la idea de que el Hombre con "H" mayúscula ha de buscarse detrás o más allá de sus costumbres y se la reemplaza por la idea de que el hombre con minúscula ha de buscarse en ellas, corre uno el peligro de perder al hombre enteramente de vista. O bien se disuelve sin dejar residuo alguno en su tiempo y lugar, criatura cautiva de su época, o bien se convierte en un soldado alistado en un vasto ejército tolstoiano inmerso en uno u otro de los terribles determinismos históricos que nos han acosado desde Hegel en adelante. En las ciencias sociales estuvieron presentes y hasta cierto punto aún lo están estas dos aberraciones: una marchando bajo la bandera del relativismo cultural, la otra bajo la bandera de la evolución cultural.¹²

Geertz añade que en los dos tipos de soluciones, la cultura se concibe como constituida por complejos de ideas, costumbres e instituciones, aislados y estratigráficamente colocados en la historia o el espacio. En ambos casos se piensa en términos de identidades sustantivas entre fenómenos similares y a partir de ellas se resuelve: o la naturaleza única o la naturaleza diversa.

Para salir de esta dicotomía, propone Geertz que busquemos más bien relaciones sistemáticas entre fenómenos diversos con una visión sintética y no estratigráfica:

En el intento de lanzarme a esta integración desde el terreno antropológico para llegar así a una imagen más exacta del hombre, deseo proponer dos ideas: La primera es la de que la cultura se comprende mejor no como complejos de esquemas concretos de conducta [...] sino como una serie de mecanismos de con-

trol —planes, recetas, fórmulas, reglas, instrucciones (lo que los ingenieros de computación llaman "programas")— que gobiernan las conductas. La segunda idea es la de que el hombre es precisamente el animal que más depende de esos mecanismos de control extragenéticos, que están fuera de su piel, de esos programas culturales para ordenar su conducta.¹³

Propone así desplazar el acento en la interpretación, desde los caracteres empíricamente comunes o diferentes o el trasfondo único inmutable, hacia los mecanismos por medio de los cuales la indeterminación biológica queda fijada en unas pautas de conducta efectiva culturalmente establecidas:

La concepción de la cultura desde el punto de vista de los "mecanismos de control" comienza con el supuesto de que el pensamiento humano es fundamentalmente social y público, de que su lugar natural es el patio de la casa, la plaza del mercado, y la plaza de la ciudad. El pensar no consiste en "sucesos que ocurren en la cabeza" [...] sino en un tráfico de lo que G. H. Mead y otros llamaron símbolos significativos.¹⁴

Si hablar de la cultura es hablar de producción humana de significaciones, entonces hablar de cultura moderna o posmoderna no es hablar sólo de algo que nos determina, sino también de algo que hacemos. No es hablar de algo que está allí, puesto por la historia —como si la historia no fuéramos nosotros mismos—, o por la naturaleza, sino de una realidad que construimos día con día. Una producción de significados en la que quedan impresas nuestras aspiraciones, nuestros intereses, nuestro deseo y que, por esto mismo, se constituye en una arena de lucha y conflicto.

Las concepciones clásicas sobre la ideología

Marx y Engels son generalmente reconocidos como los iniciadores de la moderna concepción de la ideología. Articulando la idea de la cultura como producción humana con las concepciones de ideología y de relaciones de poder, ellos explican que:

Podemos distinguir al hombre de los animales por la conciencia, por la religión o por lo que se quiera. Pero el hombre mismo se diferencia de los animales a partir del momento en que comienza a producir sus medios de vida, paso éste que se halla condicionado por su organización corporal. Al producir sus medios de vida, el hombre produce indirectamente su propia-vida material.

[...]

Este modo de producción no debe considerarse solamente en cuanto es la reproducción de la existencia física de los individuos. Es ya, más bien, un determinado modo de la actividad de estos individuos, un determinado modo de manifestar su vida, un determinado modo de vida de los mismos. Tal y como los individuos manifiestan su vida, así son. Lo que son coincide, por consiguiente, con su producción, tanto con lo que producen como con el modo cómo producen.

[...]

Las representaciones, los pensamientos, el comercio espiritual de los hombres, se presentan [...] como emanación directa de su comportamiento material. Y lo mismo ocurre con la producción espiritual, tal y como se manifiesta en el lenguaje de la política, de las leyes, de la moral, de la religión, de la metafísica, etc., de un pueblo. Los hombres son los productores de sus representaciones, de sus ideas, etc. [...] La conciencia no puede ser nunca otra cosa que el ser consciente. Y el ser de los hombres es su proceso de vida real. Y si en toda la ideología los hombres y sus relaciones aparecen invertidos como en una cámara oscura, este fenómeno responde a su proceso histórico de vida, como la inversión de los objetos al proyectarse sobre la retina responde a su proceso de vida directamente físico.¹⁵

Marx y Engels advierten que la producción de sí mismos no aparece a la conciencia de los hombres sólo en cuanto tal, como mundo de objetos, instituciones sociales, costumbres, etcétera, sino tamizada por sus expectativas, deseos y aspiraciones, lo mismo que por su posición en el contexto de las relaciones sociales y su lucha por el poder. Es decir, aparece como una ideología.

Cuando tratamos de la aparición de nuevas actitudes inventadas por los pueblos para afirmar su identidad —plantea François Châtelet—, consolidar su poder, reconocerse en los laberintos del cielo y de la tierra, del deseo y de la palabra, de los sueños y de las realidades... hablamos de ideología:

Se califica aquí de ideología el sistema más o menos coherente de imágenes, de ideas, de principios éticos, de representaciones globales y, también, de gestos colectivos, de rituales religiosos, de estructura de parentesco, de técnicas de

supervivencia (y de desarrollo), de expresiones que ahora llamamos artísticas, de discursos míticos o filosóficos, de organización de los poderes, de instituciones y de los enunciados y de las fuerzas que éstos ponen en juego, sistema que tiene como meta regular en el seno de una colectividad, de un pueblo, de una nación, de un Estado, las relaciones que los individuos mantienen con los suyos, con los hombres extranjeros, con la naturaleza, con lo imaginario, con lo simbólico, los dioses, las esperanzas, la vida y la muerte.¹⁶

Reconociendo también el hecho de que es Marx el punto de partida en el análisis de esta problemática y su aporte en el análisis de las relaciones entre ideología y poder, Châtelet sostiene:

...no desatenderemos en modo alguno, el aporte del materialismo histórico en este campo: ha sido él quien ha subrayado no solamente la importancia del "efecto ideologías", sino que ha llevado más allá el análisis de la relación que este último sostiene con los datos materiales y las instancias del poder.¹⁷

La noción de ideología como visión del mundo remite a ideas y posturas asumidas en principio en un campo determinado y que fueron el fruto de una lucha particular; se aplican progresivamente en muchos otros campos y abarcan prácticamente todos los aspectos de la vida social. Este sentido corresponde:

A lo que en lengua alemana se designa como *Weltanschauung*, por visión o concepción del mundo, dado por supuesto que ésta implica no solamente el conocimiento, sino también los deseos, las pasiones y las prácticas. Una ideología se manifiesta, por consiguiente, como una configuración de estos diversos aspectos.¹⁸

De acuerdo con esto, la historia de la humanidad permite reconocer ideologías como las siguientes: la ideología de la ciudad griega, la ideología ecuménica romana, la ideología del Islam, la ideología de la cristiandad, la ideología del nuevo orden, la ideología del progreso, la ideología del hombre, la ideología de la conquista, la ideología de la coexistencia pacífica, etcétera.

En la tradición de pensamiento inaugurada por Marx y Engels en *La ideología alemana*, las ideologías han sido explicadas como "visión enmascarada" de las cosas; como un discurso que, afirmando en

la superficie unas cosas, juega, “por debajo de la mesa”, el papel de apuntalar y legitimar otras no explícitas. Este enmascaramiento aparece como una estratagema del poder; como una expresión directa de los intereses —económicos, políticos, culturales, éticos— de quienes la sostienen e impulsan.

En este marco, Antonio Gramsci¹⁹ desarrolló un concepto del poder y de su realización según el cual éste se ejerce por dos vías: el consenso y la coerción. La vía del consenso apunta a lo que Gramsci llama “hegemonía” y corresponde al poder de una clase en tanto que “clase dirigente”; es la capacidad de imponer su visión del mundo al conjunto de la sociedad. Es una vía ideológica que se realiza en las prácticas de instituciones sociales como la escuela, la iglesia, el partido, el sindicato, en donde se afirma y se mantiene la visión del mundo hegemónica y se lleva a todos a reconocer su validez y legitimidad. Gramsci explica que este ejercicio del poder conduce a la existencia de dos visiones del mundo en los sujetos de las clases subalternas: una —la de la clase dominante—, conscientemente afirmada en las prácticas de la vida cotidiana y en los espacios públicos y sus rituales; y otra —la orgánica, la de su clase—, que sólo aparece como ruptura, como violación y violencia de la normalidad en las situaciones de crisis o estallido social. La otra vía, la de la coerción, se ejerce, incluso por medio de la violencia, a través de otros aparatos del Estado, los represivos: ejército, policía, tribunales.

Sobre la base de esta concepción del poder y su ejercicio, Louis Althusser²⁰ desarrolló su famosa noción de “aparatos ideológicos de Estado” con la que explica su concepto de ideología como falsa conciencia y como visión del mundo ligada estrechamente al mantenimiento del poder.

Más o menos sobre estas bases, toda una corriente del marxismo —conocida como “marxismo ortodoxo ruso”— llegó a contraponer ciencia a ideología; y a hablar de ciencia “burguesa” y ciencia “proletaria”; a descalificar como ideológico todo discurso, no sólo científico, sino político, ético, religioso, artístico, que no asumiera directamente un compromiso con la transformación social y con la revolución socialista.

Ante la radicalidad de esta postura, otros intelectuales —incluso del campo del marxismo— relativizaron y flexibilizaron el concep-

to y sus relaciones con el poder. Conceptualizan la ideología como sistema de ideas y creencias en las que se basa la identidad y unidad de un grupo social. Esta concepción tuvo amplia difusión en los ámbitos académicos de la sociología y la ciencia política. Así lo establece Norberto Bobbio²¹ cuando habla de un sentido “fuerte” y otro “débil”, en el uso del concepto ideología.

- *Fuerte*: el que introduce Marx y que: “denotaba las ideas y las teorías que son socialmente determinadas por las relaciones de dominación entre las clases y que justifican tales relaciones dotándolas de una falsa conciencia”.²²
- *Débil*: “designa el *genus*, o una *specie* variadamente definida, de los sistemas de creencias políticas: un conjunto de ideas y de valores concernientes al orden político que tienen la función de guiar los comportamientos colectivos”.²³ Es éste el sentido del uso del término que predomina en la sociología política contemporánea.

En Marx, falsa conciencia y legitimación del dominio de clase no son independientes, sino que:

La falsa conciencia, velando o enmascarando los aspectos más duros y antagónicos de la dominación, tiende a facilitar la aceptación de la situación de poder y la integración política y social. Por otra parte, precisamente por ser falsa conciencia, la creencia ideológica, no es una base independiente del poder, y su eficacia y su estabilidad dependen, en último análisis, de aquellas propias de las bases efectivas de la situación de dominación.²⁴

La falsa conciencia viene asociada a la falsa motivación que el discurso del poder impulsa hacia la dominación y la obediencia. Nietzsche, partiendo del concepto marxista de “falsa conciencia”, plantea que efectivamente nuestros juicios de valor y la moral en que se articulan “son solamente el lenguaje figurado de nuestros impulsos” y que “detrás de nuestros motivos conscientes, está la lucha de los impulsos y de las condiciones, la lucha por el poder”.²⁵